

# Símbolo e diferença

## Aventuras da relação entre dimensão ontológica e densidade antropológica da liturgia

ÂNGELO CARDITA

«Só o símbolo em acção faz penetrar no mistério»<sup>1</sup>.

### Introdução

A dificuldade, no campo litúrgico, de conciliar «fenómeno» e «fundamento» faz-se sentir tanto ao nível prático da celebração, como ao nível da sua justificação teórica. Se o mistério de Deus é apresentado como a realidade fundamental, que a ritualidade deve exprimir, já o rito é, em geral, reduzido à

---

<sup>1</sup> «O acontecimento de Cristo só se torna o da sua Igreja enquanto for realizado e não só pensado ou sentido. O pensamento e o sentimento criam ídolos, só o símbolo em acção faz penetrar no mistério». J. CORBON, *Liturgie de Source*, Cerf, Paris 1980, 98. «Imaginação e imitação, símbolo e acção conjugam-se sem solução de continuidade. [...] O símbolo é em acção». G. BONACCORSO, *Il rito e l'altro. La liturgia come tempo, linguaggio e azione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, 247. As duas perspectivas, na sua aparente semelhança, encerram, no entanto, a irredutível tensão epistemológica que o presente estudo afronta: o declinar da acção simbólica *como rito religioso* (Bonaccorso) ou a sua completa «esterilização» em nome da teologia trinitária (Corbon), e a possibilidade – ou a inconveniência – da sua transcrição ontológica.

gestualidade humana. Daqui deriva uma paradoxal situação que, em nome da «interioridade» do mistério, desqualifica a «exterioridade» do rito. A colocação da realidade teológica em jogo na liturgia no âmbito da ontologia alia-se à homologação da sua espessura antropológica à imanência<sup>2</sup>. Esta situação deve-se em grande parte ao abandono de categorias como «culto» ou «virtude de religião» que o aprofundamento teológico da liturgia assinou, e reclama uma operação que não recaia nas insuficiências denunciadas por aquela «viragem teológica». Mas é preciso reconhecer que uma visão radicalmente teológica da liturgia, que não integre a categorialidade da mediação ritual, acaba por homologar o mistério de Deus ao *ser* que, por sua vez, a modernidade homologou à consciência, isto é, à subjectividade. Desta forma, acaba-se por cair na situação de que se queria fugir ao salvar a dimensão teológica da liturgia, retirando-a do âmbito antropológico do rito. Eis o motivo pelo qual se devem perseguir as condições de possibilidade do duplo movimento que consiste em «reconduzir a necessária referência à espessura antropológica do rito à teologia e o peso da sua interpretação crente à antropologia»<sup>3</sup>.

A instância da modernidade tardia impede a teologia de assumir uma concepção da liberdade do homem que prescindia do seu acontecer efectivo. Neste sentido, o interesse antropológico da teologia deve, por assim dizer, ser reconduzido ao homem concreto. A atenção à dimensão simbólica e ritual adquire, desta forma, uma importância capital, na medida em que colhe a liberdade na efectividade da tensão descrita filosoficamente como «diferença ontológica»<sup>4</sup>. As

---

<sup>2</sup> Assim, a nível epistemológico: A. M. TRIACCA, *Dal comparativismo all'interdisciplinarità: un cammino metodologico o una utopia depistante? Punti per una delucidazione sugli studi liturgici*, in R. F. TAFT – G. WINKLER (ed.), *Comparative Liturgy fifty years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2001, 251-282. E a nível celebrativo: M. PALOMBELLA, *Actuosa participatio. Indagine circa la sua comprensione ecclesiale. Apporto al chiarimento dell'interazione tra lex credendi, lex orandi e lex vivendi nei secoli XVI-XVIII*, LAS, Roma 2002. Para a denúncia das carências da perspectiva no contexto da «pós-modernidade», ao nível da teologia sacramental, cf. L. BOEVE, *Postmodern Sacramento-Theology retelling the Cristian Story*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 74 (1998) 326-343.

<sup>3</sup> Â. CARDITA, *O Rito e a estrutura simbólica da Fé. Caminhos de reflexão fundamental a partir do dado litúrgico*, «Theologica» 37 (2002) 315-346, 333.

<sup>4</sup> Segundo a análise de João Duque, a proposta teológica da «pós-modernidade» não deixa de ser «metafísica», mas trata-se aqui de uma metafísica do amor, da gratuidade, do dom, isto é, da *diferença teológica*. A diferença ontológica dá-se no ser e no ente como seu fundamento, mas não é a diferença que dá o ser; esta só pode ser a diferença teológica: entre Deus e o ser (comum) dos entes, e entre Deus e a própria diferença ontológica. É, portanto, uma diferença que se dá *no ser de Deus*, encontrando na *doxologia* a sua linguagem adequada. Cf. J. M. DUQUE, *Dizer Deus na pós-modernidade*, Alcalá, Lisboa 2003, 95-96.

«aventuras da diferença»<sup>5</sup>, tal como se podem descobrir na reflexão teológica sobre a realidade litúrgica e sacramental, serão aqui descritas em três momentos: a justificação do culto entre «pré-» e «pós-modernidade»; a viragem na «viragem antropológica» da teologia; do símbolo em perspectiva ontológica a uma ontologia em perspectiva simbólica.

## 1. Justificação do culto entre «pré-modernidade» e «pós-modernidade»

Há dois aspectos a realçar no título deste ponto: o movimento desde a «pré-modernidade» até à «pós-modernidade» e, aquele que mais nos interessa, a relação da justificação teológica da liturgia com essa mudança epocal. Mesmo que não haja acordo na compreensão da «pós-modernidade», é fácil perceber que ela implica o desafio da articulação da fé, sendo, desde essa exigência intrínseca à própria fé, incontornável. Este aspecto é paradoxal: se por um lado inviabiliza qualquer olhar nostálgico na direcção da pré-modernidade, pelo outro, reclama uma revisão superadora, pois a fé não pode, ao dialogar com a instância cultural actual, deixar-se assimilar. Naturalmente, a questão do sujeito é central. À volta da sua compreensão (moderna) é que se pode delinear aquilo a que chamamos «pré-modernidade» e «pós-modernidade».

No que concerne à justificação do culto neste contexto, esta peculiar condição pode ser ilustrada através da recente proposta de Samuel Rouvillois de uma *philosophie de la liturgie*<sup>6</sup>. O ponto de partida escolhido é a consideração «fenomenológica» da pessoa, «uma vez que ela descobre o seu ser, afirmando ‘eu sou’ – não a partir do *cogito*, mas a partir da experiência da sua existência concreta –, ela coloca-se para além da distinção objectivo-subjectivo, exterioridade-interioridade»<sup>7</sup>. Somos assim conduzidos ao tema da mediação corporal e da função mediadora do gesto e, mais especificamente, do símbolo.

---

<sup>5</sup> Para G. VATTIMO, *As aventuras da diferença. O que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*, Edições 70, Lisboa 1988, trata-se, antes de mais, da «diferença ontológica». Para nós, importa sobretudo saber se a «diferença teológica» pode ser dita imediatamente em termos metafísicos, como «decalque» da diferença entre Ser e ente, ou se reclama uma arqueologia da densidade antropológica pressuposta, mas não tematizada, pelo discurso ontológico.

<sup>6</sup> S. ROUVILLOIS, *Corps et sagesse. Philosophie de la liturgie*, Fayard, [s. l.] 1995. O interesse filosófico do culto reemerge ainda na perspectiva da «ortodoxia radical», com a seguinte obra: C. PICKSTOCK, *After writing. On the liturgical consummation of Philosophy*, Blackwell, Oxford 1998. Para uma aproximação à relação filosofia-liturgia, cf. A. GRILLO, *Aspetti della ricerca filosofica e agire liturgico. Consonanze e dissonanze tra due campi del sapere e tra due esperienze del XX secolo*, in *Liturgia e scienze umane. Itinerari di ricerca*, Centro Liturgico Vicenziano, Roma 2002, 85-120.

<sup>7</sup> ROUVILLOIS, *Corps et sagesse*, 24.

O corpo está na origem da vontade amante e da acção *através* do gesto. Contudo, o gesto de amor, mais que a manifestação ou a comunicação, procura a comunhão imediata. Assim, se o corpo é a *condição* da adoração, não é, no entanto, determinante para o seu cumprimento. O gesto é necessário para que o amor interpessoal possa passar da união afectiva à união efectiva<sup>8</sup>, mas, porque, segundo Rouvillois, na adoração é impossível conceber uma união efectiva, o gesto deve ser aqui de pura gratuidade, de forma a transformar o acto da pessoa (autonomia) em acto da criatura (heteronomia) que se entrega ao Criador<sup>9</sup>. Nisto consiste o acto ético adorante. Logo, para Rouvillois, o homem dispõe-se à adoração como criatura, mas não como pessoa; o *homo liturgicus* não se põe diante do Criador como uma pessoa diante de outra<sup>10</sup> porque «o *eu sou criatura* presente na adoração não coincide com a experiência do *eu sou* da pessoa»<sup>11</sup>.

Esta afirmação não pode deixar de surpreender naquilo que tem de pré-moderna. Querendo superar as dificuldades que a concepção moderna do sujeito trazem à liturgia, Rouvillois acaba por evitar o confronto com a pós-modernidade, refugiando-se na certeza pré-moderna da distância entre finito e Infinito ou, se quisermos, da *diferença ontológica*. Sobre este modelo de relação entre Deus (Criador/Infinito) e o ser humano (criatura/finito) podia assentar uma justificação teológica da liturgia em que esta era entendida como *cultus debitus*; mas a partir do momento em que o ser humano se compreende como sujeito livre, a própria noção de culto passa a adquirir um aspecto prometaico, passando a ser entendido como acção voluntarista do homem que pretende chegar a Deus. Só assim se compreende que uma larga tradição teológica – basta pensar em S. Tomás de Aquino<sup>12</sup> – tenha podido usar uma noção agora considerada «pré-teológica»<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> Cf. ROUVILLOIS, *Corps et sagesse*, 61.

<sup>9</sup> «Querendo oferecer-se ao Criador em *tudo* o que é – e não primeiramente na sua alma, depois no seu corpo –, a gratuidade do gesto permite *cumprir* a doação de si como *criatura*. O gesto pode, com efeito, pela sua própria gratuidade, fazer participar o corpo no dom de si na adoração. [...] A gratuidade do gesto torna-se iniciação e epifania da gratuidade do dom». ROUVILLOIS, *Corps et sagesse*, 62.

<sup>10</sup> «O homem descobre-se à luz do Ser primeiro criador como criatura, como ser criado dependente do Ser primeiro, mas esta visão não coincide com a que ele tem sobre si mesmo como pessoa autónoma, fonte dos seus actos e subsistência nela mesma. Ele oferece-se ao Criador como criatura reconhecendo – na ordem do ser e a esta luz – a sua dependência ontológica; e este acto é pessoal, implica a pessoa, mas não é interpessoal: o homem não está diante do Ser primeiro como uma pessoa diante da outra». ROUVILLOIS, *Corps et sagesse*, 47.

<sup>11</sup> ROUVILLOIS, *Corps et sagesse*, 48 (cf. ainda 293. 297-298, onde se explica que, em Cristo, a adoração é vivida como encontro pessoal com Deus).

<sup>12</sup> Para além da análise de C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale*, Roma, Paoline, 1999 [1957], 538-555, cf. D. BERGER, *Thomas d'Aquin et la liturgie*, Centre International d'Études Liturgiques, Paris 2001.

<sup>13</sup> Cf. C. BRAGA, *La natura della liturgia nella Mediator Dei e nella Sacrosanctum Concilium*, in E. CARR (ed.), *Liturgia opus trinitatis. Epistemologia liturgica*, Centro Studi Sant'Anselmo, Roma 2002, 25-48, 31.

A perspectiva que definia a liturgia em termos de «culto» e «religião» era suportada pelo modelo que a distância entre finito e Infinito abria à relação de dependência entre Deus e a criação (o homem e o mundo). A religião era pensada a partir de uma base metafísica e de uma base ético-moral. A primeira justificava a «necessidade» da religião em proporção com a relação ontológica estabelecida entre o Ser e a criatura; a segunda justificava o carácter de «dever» de que se revestia o culto, de acordo com a relação entre fim e tendência moral. A religião assim concebida tinha a sua concretização ao nível social e a sua plena realização enquanto religião «sobrenatural». O culto representava o cumprimento do dever e da necessidade da liturgia<sup>14</sup>. O carácter de acção *devida*, fazendo com que o homem se erguesse a um certo nível de igualdade com Deus ainda que sem chegar de maneira nenhuma a ser *igual* a ele, fazia equipar a religião à *justiça* em sentido estrito. É de notar que, desta forma, o culto surgia como uma forma de mediação, seja ao nível ontológico, seja ao nível moral: cumprindo o dever cultural, tornava-se possível a relação da criatura com o Criador, quer dizer, encurta-se a distância entre finito e Infinito.

A emergência e constituição de uma *teologia da liturgia*<sup>15</sup> dá-se precisamente na sequência do reconhecimento do déficit teológico do recurso à noção de «culto» para explicar a liturgia, o qual não é senão sintoma do defeito decorrente do modelo ontológico nele implicado. Neste sentido, ainda, o grande mérito da proposta «mistérica» de Odo Casel foi precisamente o de ter feito emergir a possibilidade dum outro tipo de relação ontológica, conciliável com a perspectiva personalista que entretanto se perfilava a nível filosófico. O êxito – e o limite, devemos reconhecer – da recepção teológica da *Mysterienlehre* depende largamente desta coincidência<sup>16</sup>.

É o que podemos constatar da recolha da centralidade cristológica da proposta, contra o excessivo voluntarismo de uma noção cultural, religiosa, da liturgia, em Salvatore Marsili, logo nos primeiros escritos. Não é legítimo, segundo ele, aplicar aquela noção. O cristão pertence a um corpo no qual tem

---

<sup>14</sup> Para este esquema, cf. I. GOMÁ Y TOMÁS, *El valor educativo de la liturgia católica*. I, Casulleras, Barcelona 1954 [1918], 27-59. A. COELHO, *Curso de liturgia romana*. I. *Liturgia fundamental – liturgia laudativa – liturgia sacramental*, Mosteiro de Singeverga, Negrelos 1941 [1926]. A encíclica *Mediator Dei* (1947) viria a assinalar a emergência de uma visão teológica da liturgia à luz da mediação cristológica (a liturgia como continuação do sacerdócio de Cristo), acompanhada, no entanto, de uma visão sociológica (a liturgia como função de uma sociedade, a hierarquia da Igreja) e de uma visão filosófica (a liturgia como culto, expressão da virtude de religião) que a suplantariam: a evidência sociológica facilmente se conciliava com a noção filosófica.

<sup>15</sup> Para uma primeira e abrangente aproximação, cf. K. W. IRWIN, *Liturgical Theology. A primer*, The Liturgical Press, Collegeville (MN) 1990.

<sup>16</sup> Cf. A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003.

acesso a Deus; o culto não deriva da Igreja como sociedade, mas de Cristo<sup>17</sup>. Ao colher o ligame cristológico ao qual a liturgia remete, Marsili entreviu também o fundo teológico do nexo eclesiológico do qual a liturgia depende.

O mistério de Cristo é «Cristo em nós» e «nós em Cristo» por meio da liturgia. Isto porque a encarnação tem por finalidade a união entre Deus e o homem, não constituindo um fim em si mesma<sup>18</sup>. Ao dizer que Cristo se faz presente a nós por meio da liturgia, que se vê assim elevada ao nível teológico do «Mistério»<sup>19</sup>, Marsili confirma que o aspecto prático e «político» do culto não constitui um problema, mas algo que se pode passar por alto. Por outro lado, põe em destaque que uma explicação da liturgia em termos ontológicos e morais não faz justiça à sua natureza teológica e teologal. Confirma-se assim a possibilidade de explicar em termos personalistas a presença e acção de Cristo vivo na liturgia.

Com a categoria personalista de «encontro», Schillebeeckx coloca-se num terreno distinto do ontológico-moral. O homem, enquanto criatura, não pode estabelecer com Deus uma relação pessoal imediata, mas a religião caracteriza-se essencialmente por esse tipo de relação, estabelecendo «relações vitais imediatas»<sup>20</sup> entre Deus e o ser humano. O encontro pessoal com Cristo, entre o tempo e a eternidade, é possível porque Cristo, homem glorificado, assume visibilidade na corporeidade sacramental, em primeiro lugar na própria Igreja, sucessivamente nos sacramentos. A própria corporeidade glorificada de Cristo abre a essa possibilidade. Ao serem assumidos pela actividade salvadora de Cristo glorioso, os sacramentos «substituem» para nós a sua humanidade celeste. Portanto, os sacramentos não são coisas, mas sim

---

<sup>17</sup> «O culto da Igreja emana directamente e verdadeiramente de uma Pessoa, de Cristo. E isto não só enquanto Cristo vive e age sempre na Igreja, como cabeça de um Corpo, mas principalmente porque é Cristo que transmite à Igreja o Culto que só Ele sabe render ao Pai». S. MARSILI, *Il problema liturgico*, «Rivista Liturgica» 26 (1939) 15-19, 16.

<sup>18</sup> «Cristo estará completo quando os homens se unirem a Ele de uma forma vital, quando Ele, Deus, for uma só coisa com cada um dos indivíduos nos quais se integra a natureza humana. Cristo é essencialmente mistério, isto é revelação, presença da eterna caridade divina entre os homens: o mistério de Cristo é Cristo nos homens». S. MARSILI, *Il Mistero di Cristo*, «Rivista Liturgica» 26 (1939) 73-78, 74.

<sup>19</sup> «Cristo faz-se presente a nós, porque de resto não seria possível ser uma coisa com Cristo. O culto cristão é portanto realmente e essencialmente Mistério: realização do desígnio divino escondido nos séculos, segundo o qual Cristo deve viver, da sua vida divina, especialmente aquela totalmente *espiritual* que se manifesta na Paixão e na Ressurreição, nos homens, em cada um dos homens. [...] Deus comunicando-nos o seu Mistério *nos cultiva* (*colit nos Deus*); nós honramos a Deus, lhe prestamos o nosso culto (*colimus nos Deum*) fazendo reviver em nós este mesmo Mistério». MARSILI, *Il Mistero di Cristo*, 78.

<sup>20</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ, Sacrement de la rencontre de Dieu*, Cerf, Paris 1964, 12.

«encontros dos homens sobre a terra com o homem glorificado, Jesus, por meio de uma forma visível»<sup>21</sup>.

Na reformulação que faz da problemática da presença de Cristo na liturgia, Schillebeeckx põe em evidência o seu fundo personalista; coisa que lhe permite dar uma solução satisfatória ao problema posto pela condição histórica e temporal do homem no confronto com a realidade escatológica do Ressuscitado. A presença, para Schillebeeckx, não é a presença de um acto, mas «a presença de uma pessoa, de uma presença pessoal, que se manifesta precisamente por um acto»<sup>22</sup>. Desta forma, por um acto pessoal de Cristo, acto escatológico e eterno, que toca o tempo e assume um corpo, tal como na encarnação, é possível o sacramento, no qual o Homem glorificado vem ao encontro da pessoa humana com o seu poder vivificante. «Os sacramentos, como ‘mediação’ entre Cristo e nós, devem ser concebidos [...] como um laço entre Cristo agora vivo no céu e o nosso mundo humano. Mais exactamente, nos sacramentos se cumpre o encontro imediato entre o Kyrios vivo e nós»<sup>23</sup>. A concepção dos sacramentos como encontro, concretamente como um encontro de amor enquanto obra da graça, confirma a nossa leitura. De facto, subjaz aí uma ontologia de perfil personalista:

*«O encontro é, no seu conjunto, obra da graça e, apesar disso, inclui a resposta pessoal do homem, que é ela mesma graça. Trata-se de um encontro que ultrapassa todas as forças humanas, encontro que não seria mesmo possível se Deus que avança na nossa direcção não nos elevasse interiormente a um nível ontológico superior. Precisamente porque o expressivo gesto de amor de Cristo desperta em nós a resposta, realiza em nós o fundamento essencial a partir do qual, permanecendo homens, podemos pôr o acto teologal do encontro de Deus num abandono de fé e de amor»<sup>24</sup>.*

A mudança do fundo ontológico subjacente à forma de justificar o culto provocou um aprofundamento teológico da liturgia, marcado, no entanto, por uma certa unilateralidade. A acentuação da distância entre finito e Infinito e, portanto, a nível teológico, da radical *diferença* entre Criador e criatura, deu lugar à descoberta da *proximidade*, possível a partir de uma *concepção pessoal* tanto de Deus como do ser humano. Se no primeiro caso a ontologia acabava por encobrir o dinamismo teologal do culto e o dever moral a pressupor a sua dimensão antropológica-ritual-religiosa, já no segundo, ao ser colocado em pri-

---

<sup>21</sup> SCHILLEBEECKX, *Le Christ, Sacrement*, 56.

<sup>22</sup> SCHILLEBEECKX, *Le Christ, Sacrement*, 71.

<sup>23</sup> SCHILLEBEECKX, *Le Christ, Sacrement*, 76.

<sup>24</sup> SCHILLEBEECKX, *Le Christ, Sacrement*, 96.



meiro plano esse dinamismo a partir da realidade escatológica de Cristo, corre-se o risco de «espiritualizar» a liturgia e, por consequência, de perder o sentido corporal do encontro, que se vê, assim, «deshistoricizado»<sup>25</sup>. Parece urgir, portanto, um outro caminho.

Entre a «pré-modernidade» e a «pós-modernidade», para retomar a fórmula empregada no título deste ponto, o perigo é o de eliminar a verdade da religião, pela indevida e unilateral acentuação (ou diluição) de um dos seus pólos – imanente ou transcendente –, quando, pelo contrário, o fenómeno religioso vive «da constante mútua referência de ambos os pólos, em situação tensional, na medida e que um elimina o exclusivismo do outro»<sup>26</sup>. É assim, por exemplo, que a absolutização do aspecto racional, abstracto, paradoxalmente em nome da autonomia imanente da religião, acaba por prescindir de toda a representação simbólica, isto é, histórica e temporal, da mesma. Por isso é importante recuperar o papel do símbolo e da corporeidade, sem sucumbir à sua espiritualização racionalizante, e reencontrar o valor do rito, para além de qualquer dissolução ético-política<sup>27</sup>. É aqui que vem à tona a questão sobre a relação da fé cristã com a sua vivência religiosa: a fé não pode limitar-se a uma adesão espiritual, devendo ser articulada de forma concreta, ou seja, cultural, social, ritual, sob pena de cair na insignificância: «por isso, é importante viver a oportunidade que determinada tendência da pós-modernidade nos oferece para recuperar a dimensão cultural-simbólica da própria fé cristã, para superar a redução espiritualizante e, de certo modo, gnóstica da mesma»<sup>28</sup>.

Ilustrado o movimento e a oscilação que se podem estabelecer entre «pré-modernidade» e «pós-modernidade», podemos agora regressar à proposta de Samuel Rouvillois. Para este autor, o símbolo permite a implicação da pessoa na vontade amante e eficiente, mas está destinado a «desaparecer» (*s'effacer*) porque «a mediação simbólica envolve o actuar amante e dispõe para ele, mas não saberia ser um *intermediário* no interior do laço de amor»<sup>29</sup>. Transpondo para a realidade litúrgica, isto significa que a liturgia deve ser «atravessada» pela adoração e que, nesse mesmo movimento de gratuidade, a mediação simbólica deve dar lugar à imediatez da relação amorosa. Mas, desta forma, teremos perdido o próprio símbolo e, com ele, o pólo antropológico (ritual,

---

<sup>25</sup> Cf. A. BOZZOLO, *Il «cristocentrismo» e la sacramentaria del novecento*, in S. FRIGATO (ed.), «In lui ci ha scelti» (Ef. 1, 4). *Studi in onore del prof. Giorgio Gozzelino*, LAS, Roma 2001, 45-67, 56.

<sup>26</sup> DUQUE, *Dizer Deus*, 198. «A religião vivida na sua verdade tensional, constitui também uma possível superação da dissolução pós-moderna» (199-200).

<sup>27</sup> Cf. DUQUE, *Dizer Deus*, 199.

<sup>28</sup> DUQUE, *Dizer Deus*, 203.

<sup>29</sup> ROUVILLOIS, *Corps et sagesse*, 122.



institucional e hierárquico) da liturgia. «Considerar unicamente as mediações em referência a Deus não permite justificar a sua necessidade para aceder a Ele; pelo contrário, nesta óptica podem aparecer supérfluas»<sup>30</sup>. Neste sentido, seria de seguir a perspectiva que, a partir do louvor, se propõe corrigir a possível auto-referência idolátrica do culto sem renunciar à polaridade. Isto porque «o louvor converte o rito em símbolo. Mas continua a ser uma mediação que tem o seu valor e consistência ao nível do ser»<sup>31</sup>.

## 2. Viragem na «viragem antropológica»

A emergência de um campo do saber, antropológico, em que a religião passou a ser abordada desde uma metodologia neutra e impessoal em relação à fé, não foi indolor para a teologia que fala desde o âmbito da fé. Esta passagem de um discurso religioso em primeira pessoa («eu creio») a um discurso sobre a religião em terceira pessoa («eles crêem») encontrou o seu ponto de apoio numa progressiva *redução antropológica* da religião que rompeu o laço entre fé/crença religiosa e verdade<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> E. VILANOVA, *Un culto «en Espíritu y Verdad»*, «Phase» 25 (1985) 343-364, 358.

<sup>31</sup> «A mediação do culto tem um valor humano, é exercido no campo sensível e social. Assim é plenamente mediação, como as hierarquias eclesiais. Se não se abrisse à transcendência de Deus, que tem por função simbolizar materialmente, seria autosuficiente e se converteria numa transcendência de substituição, uma produção puramente humana e social. O louvor corrige este movimento, sempre possível, de um culto que se encerra em si mesmo: refere os ritos a Deus, evitando que eles fiquem satisfeitos com o seu bom funcionamento ou a sua estética: o louvor converte o rito em símbolo. Mas continua a ser uma mediação que tem o seu valor e consistência ao nível do ser. [...] O culto é o lugar em que se dá a passagem da autosuficiência à transcendência de Deus. A mediação simbólica cumpre a função de «transitus» da ordem do sagrado, fechado em si, e das fascinações cujo segredo conserva, à ordem do Deus Amor, que é abertura, saída de si mesmo, êxtase. Supõe também a passagem da ordem do «fazer» à da «urgência», da recepção de Deus, da recepção no louvor. Mas a passagem só é possível, se os dois pólos existirem realmente e se o fundamento antropológico aparecer como o lugar permanente em que tem lugar, através do símbolo, a obra do Espírito». VILANOVA, *Un culto «en Espíritu y Verdad»*, 359.

<sup>32</sup> «O verdadeiro problema epistemológico da relação entre teologia e ciência das religiões reside ali onde se cumpre a *passagem do eu creio* (crença e verdade estão indissoluvelmente unidas) ao *impessoal: eles crêem*, onde, por outras palavras as crenças já não equivalem a verdade. A passagem traumática está ali onde a verdade afirmada em primeira pessoa torna-se uma não verdade, ou uma verdade discutível, vista em terceira pessoa». A. N. TERRIN, *Scienza delle religioni o teologia? Le consegne del XX secolo e la sfida del futuro*, in S. UBBIALI (ed.), *Teologia delle religioni e liturgia*, Messaggero, Padova 2001, 97-154, 135.

Schleiermacher e Feuerbach são os dois nomes principais a ter em conta. O primeiro propôs-se reconciliar a cultura moderna com o mundo religioso, mas à custa da acomodação da religião à subjectividade moderna. Isto implicou a superação de qualquer interrogação filosófica ou teológica sobre a religião, porque o prioritário é a «vida» e não a «doutrina», o «sentimento» e não o «pensamento». Embora se deva compreender o sentimento em Schleiermacher para além do aspecto puramente psicológico, pois designa um modo compreensivo, existencial, de situação: a imediatez da auto-consciência religiosa, a descoberta do «infinito no finito», o «sentido e o gosto pelo Infinito» (*Sinn und Geschmack fürs Unendliche*<sup>33</sup>). Mas, se o defeito da operação schleiermachiana consiste na assimilação dos pressupostos modernos, a sua bondade reside precisamente no facto de antecipar a possibilidade de um encontro entre a teologia e a antropologia.

Em Schleiermacher, com efeito, a interrogação teológica toma forma, unida de forma inseparável à questão antropológica. Tendo sido o primeiro a tentar deduzir a estrutura das religiões históricas e positivas a partir de uma análise da experiência religiosa, Schleiermacher aparece como precursor da «Ciência das Religiões». Por outro lado, colocando a essência da religião «acima» (*über*) do cristianismo, inserido assim no mundo das religiões, Schleiermacher expõe-no à óptica própria da antropologia<sup>34</sup>. A pista de reflexão a reter é da máxima importância: a assim chamada redução antropológica prende-se mais à falta de um momento crítico, «desconstrutivo», em relação às convicções modernas, do que à inerente capacidade da teologia em reagir à provocação antropológica, e fazendo-o, em abrir-se à possibilidade de incorporá-la constitutivamente.

Com Feuerbach, a redução é radicalizada<sup>35</sup>. No fundo, estamos diante de um jogo de projecção do humano no divino e do divino no humano. A sua tese fundamental consiste precisamente em considerar o absoluto como uma simples projecção ou objectivação da humanidade.

*«Pelo seu Deus conheces o homem e, vice-versa, pelo homem conheces o seu Deus; é a mesma coisa. O que para o homem é Deus, isso é o seu espírito, a sua alma, e o que para o homem é o seu espírito, a sua alma, o seu coração, isso é o*

---

<sup>33</sup> Cf. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967, 51.

<sup>34</sup> Cf. TERRIN, *Scienza delle religioni o teologia?*, 115.

<sup>35</sup> «O que, até ele [Feuerbach], tinha sido «concentração antropológica» converte-se em «redução antropológica». Deus converte-se em mera projecção humana». M. FRAJÓ, *Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad*, in ID. (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid 2001, 13-43, 26.

seu Deus: *Deus é o interior revelado, o si-mesmo do homem expresso, a religião é o desvendamento festivo dos tesouros escondidos do homem, a confissão dos seus pensamentos mais íntimos, a proclamação pública dos seus segredos de amor*»<sup>36</sup>.

Mas se Deus é, nada mais nada menos, do que o si (*Selbst*) do homem, não estaremos menos a projectar – reduzindo – o divino no humano, do que a projectar – exaltando – o humano no divino? Provavelmente, a operação feuerbachiana consiste neste paradoxo sem solução; mas, de certa forma, confirma a nossa perspectiva sobre a redução antropológica. O problema, em Feuerbach, desde este ponto de vista, não é o abandono da questão teológica, mas a dissolução da questão antropológica na questão teológica, e isto até à inversão<sup>37</sup>. O curto-circuito reside na tentativa de manter o conceito metafísico de Deus sob a alçada do pensamento que se fundamenta a si mesmo. Desta forma, declarando-se a incompatibilidade entre a essência e a existência de Deus, impõe-se a elevação da finitude da existência humana ao nível da essência divina<sup>38</sup>, quer dizer, a superação de toda a «diferença» com a consciência da essência do homem<sup>39</sup>. Mas, mais que Deus, não será o homem, projectado *no divino*, que se perde?

*Sub contrario*, é-nos confirmada a capacidade da teologia para integrar em si a antropologia<sup>40</sup>, mas, para além disso, é-nos dito que a antropologia necessita da teologia para a sua própria auto-delimitação. No panorama teológico, no entanto, teríamos que esperar pela «viragem antropológica» de Karl Rahner para ver concretizada esta relação de forma positiva.

---

<sup>36</sup> L. FEUERBACH, *A essência do cristianismo*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2002, 22-23.

<sup>37</sup> Cf. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984, 192 (corpo do texto e nota 140).

<sup>38</sup> Cf. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, 201.

<sup>39</sup> «A religião é a consciência de si, desprovida de consciência, do homem. Na religião, o homem tem como objecto a sua própria essência, sem saber que ela é a sua; a sua própria essência é para ele objecto *como uma essência diferente*». FEUERBACH, *A essência do cristianismo*, 41. De certa forma, Feuerbach denuncia a indevida identidade da «diferença ontológica» e da «diferença teológica», em nome da identidade – a consciência e a essência – antropológica. «A diferença última que eu sou capaz de pensar é a diferença de um ser *relativamente a si mesmo* e *em si mesmo*. A diferença de um ser relativamente a outro é óbvia, está já dada com a existência de ambos, é uma verdade que entra pelos olhos: são *dois*. Mas, no pensamento, eu só fundo a diferença quando a capto num e mesmo ser, quando a ligo ao *princípio da identidade*. [...] A diferença é um *princípio essencial do pensar*. Por isso, ao pôr esta *diferença* em Deus, que estou a fundar e a objectivar senão a verdade e necessidade deste princípio do pensamento?». FEUERBACH, *A essência do cristianismo*, 99-100.

<sup>40</sup> «[...] O *segredo da teologia* é a *antropologia* [...]». FEUERBACH, *A essência do cristianismo*, 327 (cf. ainda 103).

Para Rahner, a questão antropológica *em sentido transcendental* envolve a reflexão teológica na sua totalidade<sup>41</sup>. Na medida em que se considerar o homem como um ser de absoluta transcendência em relação a Deus, não se podem opor entre si «teocentrismo» e «antropocentrismo». Por outro lado, vendo no homem a possibilidade da encarnação, tão pouco se contradiz a exigência do «cristocentrismo». Rahner justifica a necessidade desta *anthropologische Wende*<sup>42</sup> a partir:

a) *da essência da própria teologia*: a natureza de qualquer conhecimento espiritual reclama que a interrogação pelo objecto o seja, ao mesmo tempo, pelo sujeito<sup>43</sup>. Deus não é simplesmente um «objecto» do conhecimento teológico mas «o fundamento originário e o futuro absoluto de cada realidade»<sup>44</sup>. Constitui, portanto, o próprio horizonte transcendental do conhecimento humano.

b) *da relação filosofia–teologia*<sup>45</sup>: a teologia não pode ficar alheia à revolução antropológico-transcendental da filosofia moderna. Esta é marcadamente anti-

<sup>41</sup> K. RAHNER, *Teologia e antropologia*, in Id., *Nuovi saggi* III, Paoline, Roma 1969, 45-72. K. RAHNER, *Riflessioni sul metodo della teologia*, in Id., *Nuovi saggi* IV, Paoline, Roma 1973, 99-159.

<sup>42</sup> Sobre o «giro antropológico», cf. F. GABORIAU, *Le tournant théologique aujourd'hui selon K. Rahner*, Desclée, Paris 1968. P. EICHER, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg Schweiz 1970. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974. G. PAITARO [a cura di M. C. BARTOLOMEI – A. GALLAS], *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, Dehoniane, Bologna 1991. Para a problematização da perspectiva a partir da teologia litúrgica, cf. M. KUNZLER, *La liturgia de la Iglesia*, Edicep, Valencia 1999, 31-36. A. GRILLO, *Karl Rahner versus Karl Rahner? La «prima» e la «seconda» svolta antropologica*, in J. DRISCOLL (ed.), *Imaginer la théologie catholique, permanence et transformations de la foi en attendant Jésus-Christ. Mélanges offerts à Ghislain Lafont*, Centro Studi S. Anselmo, Roma 2000, 101-122.

<sup>43</sup> «O conhecimento não concerne só ao objecto mas também ao seu sujeito, depende seja dos traços caracterizantes do objecto seja da estrutura substancial do sujeito. O nexo de relação e condicionamento entre o sujeito e o objecto do conhecimento, o primeiro cognoscente e o segundo conhecido, são tema de uma interrogação transcendental. O condicionamento recíproco entre subjectividade transcendental a priori e o objecto do conhecer (e da liberdade) comporta que o conhecimento das pré-condições de possibilidade de conhecimento no sujeito seja por si um momento do conhecimento do próprio objecto, seja em relação à essência metafísica do objecto conhecido, seja em relação à sua concretização não necessária e histórica. Por isso uma perspectiva transcendental não é só um quesito acrescentado ao do objecto propondo-se originariamente e empiricamente a posteriori. Nela e só nela o conhecimento do sujeito é por si sempre também um conhecimento das estruturas metafísicas (transcendentais em sentido objectivo) do objecto». RAHNER, *Riflessioni sul metodo*, 123 (sublinho).

<sup>44</sup> RAHNER, *Teologia e antropologia*, 54.

<sup>45</sup> Este aspecto em particular seria desenvolvido por Rahner no seu estudo sobre o método teológico, reconhecendo que a filosofia transcendental «encontra-se sempre exposta ao perigo de atribuir toda a importância só ao a priori, de não suportar nem fazer história, mas de tentar encerrá-la sobre o plano teórico ou sobre o plano estético com o resultado de neutralizá-la. Neste caso, contudo, esta filosofia transcendental trair-se-ia a si mesma». RAHNER, *Riflessioni sul metodo*, 125.

-cristã pois refere-se e assenta no sujeito autónomo, mas é também profundamente cristã pois «o homem é ao invés o sujeito, de cuja liberdade depende o destino de todo o cosmos»<sup>46</sup>.

c) *da missão e estado da «apologética» cristã*: «o homem de hoje já não julga dignos de fé os conteúdos da revelação [...]. Não é por isso de todo ilógico que ele pense poder duvidar também do facto da revelação»<sup>47</sup>. Desta dificuldade deriva a necessidade de fazer concordar os conteúdos teológicos com a ideia que o homem tem de si mesmo, a qual deriva da sua experiência<sup>48</sup>. Ora, a descoberta dos nexos entre o conteúdo (dogmático) e a experiência (antropológica) constitui o próprio «giro antropológico-transcendental» na teologia.

A reflexão rahneriana privilegia uma perspectiva «formalista», sem dar razão da «objectividade» do movimento da verdade divina: trata-se de um nítido desejo de superação do «positivismo» em relação ao homem; contudo, por força do procedimento, a marca da realidade categorial acaba por desvanecer-se. Deriva daqui uma paradoxal situação, cujas consequências sobre a teologia sacramental não se podem passar por alto: uma teologia antropológicamente interessada que acaba por perder a espessura categorial do humano. Brevemente, segundo o esquema, a manifestação de Deus coincide com a experiência transcendental do sujeito, traduzida depois pela mediação sacramental<sup>49</sup>. A densidade categorial da liturgia e dos sacramentos cristãos não é tida em conta, a não ser como expressão de algo já oferecido como presença da graça no mundo desde sempre<sup>50</sup>. Diante desta dificuldade, não se trata de prescindir da di-

---

<sup>46</sup> RAHNER, *Teologia e antropologia*, 62. «Para Rahner a essência da liberdade não consiste na capacidade de escolha, como autonomia moral, ou na determinação do próprio ser espiritual na esfera moral, mas identifica-se, como em Kant-Fichte-Schelling-Hegel-Schopenhauer [...], na constituição transcendental do próprio ser espiritual, ou seja, na actuação primária da subjectividade». FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, 179 (sublinho).

<sup>47</sup> RAHNER, *Teologia e antropologia*, 66.

<sup>48</sup> Certamente seria equivocado querer deduzir daqui todos os conceitos teológicos: a relação entre conteúdo e experiência não se esgota no modelo dedutivo e de explicitação; dá-se também um modelo de correspondência e um nexo derivado do facto de a «natureza» constituir um momento intrínseco, constitutivo e necessário da realidade em que se dá a graça. De facto, «existe também uma experiência da graça que é mesmo a realidade verdadeira e fundamental do cristianismo». RAHNER, *Teologia e antropologia*, 66.

<sup>49</sup> «Uma nova transcrição do sujeito cognoscente, em quanto é o ente espiritual como tal aberto a tudo o que existe, constitui o elemento característico da construção da fórmula rahneriana da sacramentologia». S. UBBIALI, *Il sacramento cristiano e l'agire libero dell'uomo. Per una «Drammatica» dell'azione sacramentale*, in N. REALI (ed.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline, Milano 2001, 238-265, 252.

<sup>50</sup> «No culto divino [...] é celebrado, dito e aceitado expressamente o que no mundo acontece sempre e em todas as partes ou aconteceu para sempre e em todas as partes [...]». K. RAHNER, *Sulla teologia del culto divino*, in Id., *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi saggi VIII*, Paoline, Roma 1982, 271-283, 279.

menção subjectiva da reflexão, mas de assumir o aspecto da realização do vínculo entre o homem e a verdade divina, ao qual o sacramento apela:

*«A modalidade, em base à qual o sacramento se conota, exclui a cisão entre a verdade divina e o movimento do homem e o papel do perfil antropológico do sacramento não é o de ser a mera ocasião do pôr-se em obra a vontade divina da salvação em benefício do homem»<sup>51</sup>.*

Mas o próprio Rahner reconheceu que seria necessária uma *auto-limitação* da filosofia transcendental, isto é, que esta não se proclamasse como a forma absoluta e exclusiva de dizer o «necessário» para a existência do homem e para a sua salvação: deste modo, seria impossível uma religião revelada «positiva» na *história*, atingindo a existência do homem na sua totalidade, ou seja, como *salvação*<sup>52</sup>.

*«[...] A teologia transcendental não pode nem pretende ser a teologia, mas antes um momento da mesma, pois a teologia (ou melhor e de forma mais precisa: a fé de que a teologia analisa os momentos reflexivos e a não reflexibilidade última) deve enunciar sempre o concreto histórico na sua indeduzibilidade, clarificando precisamente em tal contexto como possa este concreto da história verdadeiramente cointeressar o homem na sua existência e subjectividade mais radicais»<sup>53</sup>.*

É no acolhimento deste desafio que a teologia poderá continuar o movimento da viragem antropológica, até chegar ao «homem concreto». É neste sentido que falamos de uma «recondução antropológica» da teologia. A observação é de uma grande pertinência para o caso da liturgia: antropológicamente *reduzida*, será sempre lida como «mero» rito, entre a exterioridade sem referência e a projecção da interioridade humana. Paradoxalmente, uma *viragem antropológica* no campo litúrgico reclama necessariamente a *recondução* da antropologia do rito à sua dimensão teologal. Do mesmo modo, deverá ainda abrir para uma *recondução antropológica* da teologia. Assim, na explicitação do seu «pressuposto», a teologia poderá descobrir o rito como o dado antropológico, ao qual remete e do qual brota o desenvolvimento do seu «tema».

---

<sup>51</sup> UBBIALI, *Il sacramento cristiano e l'agire libero*, 254.

<sup>52</sup> RAHNER, *Riflessioni sul metodo*, 139.

<sup>53</sup> RAHNER, *Riflessioni sul metodo*, 140-141.

A consideração daquilo a que Andrea Grillo chama «segunda viragem antropológica»<sup>54</sup>, apesar da inegável semelhança com a nossa posição, ajuda a precisar o alcance do movimento. A viragem antropológica na teologia reencontrou o equilíbrio entre fé e razão, através da reabilitação do pólo subjectivo, interior, «transcendental» da tradição. Paralelamente, no campo litúrgico-sacramental, deu-se também uma viragem antropológica que redescobriu o significado antropológico da fé, recuperando a exterioridade, a comunidade, a alteridade. Andrea Grillo opta pela elaboração de uma metodologia teológico-litúrgica que integre constitutivamente o momento antropológico e fenomenológico, como «critério» crítico que impeça qualquer «contaminação» entre a categorialidade do «rito» e a transcendentalidade do «mistério», com a intenção «de reconstruir a possibilidade de que o fenómeno da ‘acção litúrgica’ possa ser fundamental para o acto de fé»<sup>55</sup>. Mas se esta contaminação *a priori* da categorialidade do rito pela transcendentalidade do mistério deve ser criticamente recusada em nome da dimensão antropológica, que constitui a própria «estrutura fundamental» do sacramento, não parece melhor alternativa a posição oposta<sup>56</sup>. No fundo, o movimento representado pela «primeira viragem antropológica» (transcendental) não se contrapõe intencionalmente ao movimento praticado pela «segunda viragem antropológica» (categorial), na medida em que o fulcro do discurso é sempre o homem<sup>57</sup>. A questão é saber se a concepção moderna do homem, na homologação do ser ao conhecer, como subjectividade livre anterior a qualquer relação, esgota a sua realidade ou se, complementarmente, deva ser amplamente corrigida e reconduzida à sua categorialidade histórica e existencial<sup>58</sup>.

---

<sup>54</sup> Cf. GRILLO, *Karl Rahner versus Karl Rahner?*. ID., *La «visione antropologica» dei sacramenti e la teologia. Ovvero, come fanno dei ciechi a identificare la «verità» di un elefante?*, «Ecclesia Orans» 20 (2003) 253-270, 262-264. No pano de fundo desta leitura está o confronto, *a partir do seu interesse antropológico*, entre a metodologia teológica de Karl Rahner e de Odo Casel. É de salientar que a necessidade da consolidação de uma «recondução antropológica» encontra na teologia da libertação uma outra instância provocadora. Cf. A. PARRA, *La fundamentación antropológica de la teología desde el mundo rico hasta América Latina*, «Theologica Xaveriana» 33 (1983) 271-291. «A antropologia teológica [...] torna-se hoje reencontro com, ou regresso ao homem, que com todas as concreções do nosso meio de periferia e de cativo é o caminho primeiro da Igreja Latino-Americana [...]» (291).

<sup>55</sup> GRILLO, *La «visione antropologica» dei sacramenti*, 259-260.

<sup>56</sup> «É uma má teologia – e uma péssima antropológica – a que pretende distinguir *a priori* entre teológico e antropológico». GRILLO, *La «visione antropologica» dei sacramenti*, 258-259.

<sup>57</sup> Assim se exprime também *Gaudium et Spes* 3.

<sup>58</sup> Neste sentido, a instância da pós-modernidade aporta um panorama mais adequado à correcção categorial da viragem antropológica, ao conceber a liberdade sob a homologação da essência à existência. Exemplo da operação é a obra de J.-L. NANCY, *L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino 2000.



Na enunciação do concreto histórico (sem renunciar totalmente ao horizonte transcendental, mas «situando-o») a teologia poder-se-á encontrar com a realidade categorial antropológica, ou seja, com a concretez do ser humano. No que respeita a uma consideração teológica da liturgia, este aspecto é de uma importância irrenunciável porque a liturgia e os sacramentos dão-se assumindo a ritualidade como modalidade própria de existência. Donde que a liturgia se deva inserir no âmbito categorial da *liberdade*. Desta forma é possível corrigir a concepção transcendental que confina a liberdade à mera actuação da subjectividade, prescindindo de qualquer relação. No rito, com efeito, a liberdade é constituída idealmente desde a relação com o mundo, a história e os homens, e desde a relação com o divino, reconhecendo aí, nessa forma típica, o seu próprio acontecer. Concorrendo para a estruturação da subjectividade, o rito põe-se como «exemplar» gesto livre. Neste mesmo sentido, George Lindbeck reconhece que uma religião «é um fenómeno comunitário que forma as subjectividades dos indivíduos, mais do que primeiramente uma manifestação dessas subjectividades»<sup>59</sup>.

### 3. Do símbolo em perspectiva ontológica a uma ontologia em perspectiva simbólica

O símbolo caracteriza-se em si mesmo por um dinamismo que, superando a preocupação de o não degradar na imaginação, nos faz vislumbrar uma continuidade fenomenológica onde se instalou a ruptura epistemológica<sup>60</sup>. Com a sua face objectiva, o símbolo apresenta, ao mesmo tempo, uma particular relevância subjectiva: objectivamente, o símbolo orienta para a essência da realidade à qual remete; subjectivamente, nesse mesmo movimento, são envolvidas as expectativas e atitudes da pessoa, os seus interesses vitais. Portanto, a dimensão objectiva e a ressonância subjectiva unem-se na mesma *intencionalidade*.

---

<sup>59</sup> G. A. LINDBECK, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Post-Liberal Age*, SPCK, London 1984, 33: «Uma religião pode ser vista como uma espécie de conjunto cultural e/ou linguístico ou um meio que configura a totalidade da vida e do pensamento [...]. Não é primeiramente uma lista de crenças sobre a verdade e o bem (ainda que possa envolvê-las), ou um simbolismo expressivo de atitudes básicas, emoções ou sentimentos (embora venham a ser gerados). Antes, é semelhante a um idoma que torna possível a descrição de realidades, a formulação de crenças, e a experiência de atitudes, emoções e sentimentos internos. Como uma cultura ou uma linguagem, é um fenómeno comunitário que forma as subjectividades dos indivíduos, mais do que primeiramente uma manifestação dessas subjectividades».

<sup>60</sup> «Entre o falar científico rigoroso e o falar simbólico e metafórico não existe, na realidade, aquela passagem brusca, aquela ruptura que, contrariamente, se sedimentou na sua antítese conceptual». A. RIZZI, *Approccio al simbolo. Definizione, competenza, potenza*, «Rivista Liturgica» 73 (1986) 11-26, 12. Cf. ainda G. BONACCORSO, *La dinamica simbolica del sacramento*, «Ecclesia Orans» 19 (2002) 349-373.

Mas devemos reconhecer que, na sua fragilidade, o símbolo se encontra exposto a dois «enganos religiosos»<sup>61</sup>: o *objectivismo* patente na sua racionalização sobrenaturalista e o *subjectivismo* decorrente da ingenuidade de crer que a «nossa imaginação representa a realidade que o pensamento não alcança»<sup>62</sup>. Estreitamente ligadas na pretensão de apoderar-se de Deus, ambas as posições acabam por confluir na tentação do objectivismo: sob a forma de «compreensão» (tentação de «transparência») que remove a pertinência teológica do simbólico; sob a forma de «emoção» (tentação de «posse») que exalta a proximidade mística de Deus do nosso coração.

A experiência «directa» do Mistério é invocada, segundo Mardones, como estratégia, diante das incertezas pós-modernas, de renovação do cristianismo. O aspecto positivo reside na possibilidade de relativização das mediações racionais que, absolutizadas, acabam por fazer da fé uma mera crença. A questão central para Mardones é saber se «existe uma tal experiência directa do Mistério sem mediação»<sup>63</sup>. Só tomando o encontro com Deus como símbolo e, portanto, como algo que se subtrai a qualquer tentativa de objectivação, é que se pode manter a sua «íntima proximidade» na distância da sua transcendência<sup>64</sup>. Devemos então regressar ao símbolo com uma «‘segunda ingenuidade’: voltar ao símbolo com a expontaneidade e a ingenuidade da descoberta da imediatez do Mistério e com o cuidado desprendido de quem passou pela crítica»<sup>65</sup>. Mas este caminho não é um simples regresso ao pré-racional, mas um ultrapassar a razão. Afirma Rizzi:

---

<sup>61</sup> «Há uma fragilidade inerente ao próprio carácter do símbolo que faz com que a racionalidade simbólica seja particularmente propensa à manipulação e aos excessos: o do objectivismo e o do subjectivismo já referidos; da idolização e da ilusão permanentes, que confundem as imagens construídas com a realidade». J. M. MARDONES, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Sal Terrae, Santander 2003, 107.

<sup>62</sup> MARDONES, *La vida del símbolo*, 156 (para o desenvolvimento da temática, vd. em particular 127-163).

<sup>63</sup> «Algumas propostas soam por momentos a uma superação de qualquer formulação doutrinal e de um dirigir directamente o espírito para a experiência do Mistério. Fala-se de um tipo de conhecimento em que conhecimento e realidade coincidem, como sujeito e objecto; em que não há representações nem mediações. É um conhecimento não dual, silencioso. Mas existe uma tal experiência directa do Mistério sem mediação?» MARDONES, *La vida del símbolo*, 153.

<sup>64</sup> «É a objectivação, que não respeita o carácter indirecto nem imediato, que destrói o símbolo; é o não tomar o próprio encontro com Deus como símbolo, quer dizer, como não objectivável, sempre aberto, o que não respeita a transcendência do Mistério nem o carácter simbólico. Deus, também para a piedade, tem que estar pertíssimo no encontro sem deixar de ser o transcendente, longínquo sempre na sua íntima proximidade, inasível no abraço do encontro». MARDONES, *La vida del símbolo*, 156.

<sup>65</sup> MARDONES, *La vida del símbolo*, 160.

«É necessário chegar a um símbolo depois da razão, o qual se por uma parte deixa para trás a causalidade e a explicação, pela outra acede à ordem da finalidade e do sentido, àquela identidade de fenómeno e noumeno (de «coisa para nós» e «coisa em si») que somos nós mesmos»<sup>66</sup>.

Assim, o ser humano tem no símbolo também a oportunidade de reencontrar-se a si mesmo, como síntese da confluência subjectivo-objectiva na mesma intencionalidade, a partir da qual se encontram também, segundo Rizzi: 1) o aspecto gnoseológico e o momento existencial: o símbolo aparece como origem do *conhecimento* e como sua superação no *sentido*; 2) linguagem e corporeidade: aproximando, no que toca à competência simbólica, perspectiva ontológica e perspectiva antropológica; 3) a originária abundância do sentido no símbolo e o seu contínuo dimanar através da hermenêutica, que descrevem a potência simbólica. A indicação pode ser ilustrada com o movimento que parte de uma visão do símbolo em perspectiva ontológica (Rahner), passando pelo momento de superação da onto-teologia através precisamente do símbolo unido à corporeidade e à linguagem (Chauvet), até à recente provocação em recuperar a «diferença ontológica» (Sequeri).

Para dar razão do conjunto da proposta rahneriana com um só golpe de vista, começo por transcrever as seis proposições sobre o simbólico, para retomar depois a sua explicação:

**1ª proposição:** «o ente é por si mesmo necessariamente simbólico, porque necessariamente se «exprime» para encontrar a própria essência»<sup>67</sup>.

**2ª proposição:** «o verdadeiro e próprio símbolo (símbolo real) é a auto-realização, fazendo parte da sua constituição substancial, de um ente no outro»<sup>68</sup>.

**3ª proposição:** o conceito de símbolo real é essencial para todos os tratados teológicos, permitindo uma sua justa compreensão e da sua relação com os demais<sup>69</sup>.

**4ª proposição:** a acção salvífica é sempre o próprio Deus (que se oferece ao homem) aceitado pelo homem no símbolo que não substitui essa realidade mas a torna presente de forma «exibitiva»<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> RIZZI, *Approccio al simbolo*, 23.

<sup>67</sup> K. RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, in ID., *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Paoline, Roma 1969, 51-107, 57.

<sup>68</sup> RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, 74.

<sup>69</sup> Cf. RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, 94.

<sup>70</sup> Cf. RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, 94-95.

**5ª proposição:** «o corpo é o símbolo da alma enquanto é formado pela alma como sua auto-realização (ainda que não adequada); nele, como no outro distinto de si, a alma torna-se presente a si mesma e se «manifesta»»<sup>71</sup>.

**6ª proposição:** nesta unidade simbólica (símbolo e coisa simbolizada), as várias partes do corpo não são apenas partes de uma soma quantitativa, mas partes que compreendem sempre o todo<sup>72</sup>.

As duas primeiras proposições referem-se explicitamente à ontologia do símbolo em geral (constituem por isso o ponto de partida da reflexão sobre a realidade simbólica); a terceira e quarta proposições concernem directamente ao uso teológico da perspectiva, evidenciando a sua raiz cristológica na realidade da encarnação, prolongada pela Igreja e pelos sacramentos; as duas últimas proposições constituem uma contra-prova ontológica, aberta à corporeidade do homem como sua auto-realização<sup>73</sup>. Rahner parte do princípio de que, na sua pluralidade, um ente pode aparecer como a expressão substancial de um outro. Mas os factores plurais devem ter entre si uma profunda sintonia. Uma pluralidade numa unidade originária só pode ser concebida como o «desprendimento» a partir do uno, manifestando-se numa pluralidade para, deste modo, encontrar-se a si mesmo<sup>74</sup>. Chega-se assim à primeira proposição, cujo significado principal é o de que o ente é

«‘simbólico’ por si mesmo. Exprime-se e possui-se a si mesmo. Exterioriza-se no outro e nele, conhecendo e amando, encontra-se a si mesmo, pois ao pôr o «outro» imanente chega à (ou pela) sua auto-realização, que é o pressuposto (ou o acto) da consciente e amante posse de si»<sup>75</sup>.

Deste modo também se compreende o valor da segunda proposição, sob o pano de fundo da *analogia entis*. O conceito de ente é «análogo»: indica o sempre diverso cumprimento de cada ente; pois o ente em si mesmo (e por consequência o conceito e a realidade do símbolo) não é unívoco, dividindo o ser com a realidade simbolizada.

---

<sup>71</sup> RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, 99.

<sup>72</sup> Cf. RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, 99.

<sup>73</sup> Na economia do texto e da reflexão de Rahner, estas proposições finais destinam-se a esclarecer o seu ponto de partida e aquela que foi também a sua ocasião: uma teologia do Coração de Jesus.

<sup>74</sup> Cf. RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, 62-63. Rahner vislumbra já aqui a Trindade, que constitui o modo supremo de uma unidade que se manifesta numa pluralidade.

<sup>75</sup> RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, 66. Rahner encontra na filosofia tomista três casos de «auto-realização»: 1) o conceito de *causa formal*, na realização da *figura*; 2) o conceito de *resultado* como um «fluir» da substância; 3) e a doutrina tomista da alma como *forma substancial* da *materia prima*. Cf. RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, 69-74 (sobre o último aspecto, cf. 97).

No que respeita ao segundo grupo de proposições de explícito interesse teológico é de salientar a *centralidade cristológica*, a partir da qual se desprende a sucessão analógica (Igreja-sacramentos). Com efeito, a afirmação fundamental que resulta da aplicação da perspectiva simbólica em sentido teológico (concretamente à encarnação) é a de que o Filho / Logos é o símbolo do Pai, e é-o na sua própria humanidade<sup>76</sup>. Daqui deriva que qualquer realidade criada diz o todo da realidade, falando também de Deus e pertencendo-lhe, em Cristo, como sua determinação substancial (como na encarnação a carne não é apenas um instrumento da divindade). A Igreja continua no mundo esta função simbólica do Logos. Da sua essência faz parte a graça da salvação: a Igreja é então um símbolo que contém aquilo que significa; é um sacramento primordial<sup>77</sup>. Do mesmo modo, os sacramentos concretizam e actualizam a realidade simbólica da Igreja. Concretamente, os sacramentos causam a graça porque esta é a causa dos sacramentos<sup>78</sup>.

As duas últimas proposições desenvolvem-se na sequência da perspectiva tomista da alma como forma substancial da *materia prima*. Neste sentido, o corpo é visto como a actualidade da alma em outro, ou seja, como auto-realização da alma na *materia prima*. Assim, em cada expressão do homem exprime-se e está presente o homem todo, embora a forma expressiva se deva só a uma parte do corpo. Neste sentido, a doutrina escolástica da presença da alma em cada parte do corpo adquire uma nova amplitude, passando a significar que a alma «forma a parte *como* parte do *todo*»<sup>79</sup>.

Apresentando-se como terreno comum entre a reflexão antropológico-transcendental, de cariz filosófico, e a reflexão mais especificamente cristológica, o símbolo em perspectiva ontológica, tal como Karl Rahner o pensa, reveste-se de um particular interesse, constituindo até aquilo a que se pode chamar a «terceira dimensão» da sua teologia<sup>80</sup>. A proposta triunfou na recente sacramentologia, abrindo vários caminhos de desenvolvimento. Este deu-se

---

<sup>76</sup> RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, 84.

<sup>77</sup> Cf. RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, 87-88 (na nota 14 da página 87, explica-se que a Igreja é «sacramento primordial» em relação aos sacramentos e não em relação a Cristo, «sacramento fundamental»).

<sup>78</sup> «O sacramento é 'causa' da graça precisamente enquanto é 'sinal' devido ela, [...] por sua vez esta graça (vista como vinda de Deus) é causa do sinal, o põe e só deste modo se faz presente. [...] A graça de Deus actualiza-se eficazmente nos sacramentos, criando a sua expressão, a sua tangibilidade histórica no espaço e no tempo». RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, 89-90.

<sup>79</sup> RAHNER, *Sulla teologia del simbolo*, 100. Assim, a designação simbólica de uma parte do corpo (coração) pode referir-se a todo o corpo (Jesus).

<sup>80</sup> Cf. G. PASQUALE, *La teologia della Storia della Salvezza nel secolo XX*, Dehoniane, Bologna 2001, 236 (corpo do texto e nota 72).

principalmente enriquecendo a sucessão analógica – que parte de Cristo (*Ursakrament*), passando pela Igreja (*Grundsakrament*), até aos sete sacramentos, expressões da essência da Igreja em relação a Cristo – com uma base antropológica e cosmológica, de acordo com a perspectiva transcendental<sup>81</sup>. A graça envolve tudo e, por isso, tudo pode tornar-se expressão da graça. Eis o resultado da síntese entre as teses sobre o símbolo real e a necessidade de uma nova concepção não material, não determinada, da acção da graça de Deus no mundo. Contudo, para Patrick Bosson, numa leitura que aprofunda a dimensão ontológica do *Realsymbol*, Rahner não salta por cima do categorial, isto é, da materialidade da graça, mas mantém-se ali, de forma radical<sup>82</sup>. No entanto, um dos mais prometedores caminhos foi o que desenvolveu o princípio da mediação. O símbolo media a realidade criando conexões que ligam os sujeitos como membros de grupos sociais e em si mesmos, dando sentido ao mundo e revelando a sua identidade. Aqui o símbolo permanece da parte do sujeito que é constituído no movimento da construção dos símbolos. Esta é a perspectiva em que se coloca o projecto de superação da onto-teologia através da mediação linguística e simbólica<sup>83</sup>.

Chauvet faz uma aproximação aos sacramentos pela via linguística e simbólica. O seu ponto de vista não se opõe à metafísica, mas coloca-se sobre outro terreno epistemológico<sup>84</sup>, onde o ser não se encontra «encerrado ideologicamente no papel de fundamento»<sup>85</sup>. Chauvet segue a reflexão de Heidegger sobre a onto-teologia e denuncia o «antropocentrismo visceral» que faz da «presença a si» a medida do mundo, segundo uma utilitária «lógica do próprio» que reduz o

---

<sup>81</sup> Cf. A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, LAS, Roma 1999, 19-141.

<sup>82</sup> Cf. P. BOSSON, *La matérialité sacramentelle. Le rapport grâce-sacrement selon une perspective rahnérienne «revisitée»*, «Ecclesia Orans» 19 (2002) 111-138.

<sup>83</sup> A recuperação do «símbolo real» a partir de Odo Casel, segundo a análise de Andrea Bozzolo, superaria tanto o defeito da proposta rahneriana, assente sobre uma ontologia do sujeito desencarnada do seu efectivo acontecer, quanto o da perspectiva de Chauvet, que tende a reduzir o símbolo à sua dimensão prática e linguística, sem salvaguardar convenientemente a realidade ontológica da «presença». Cf. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel*, 356-365.

<sup>84</sup> Cf. L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris 1987, 15. No mesmo ano, em Portugal, era publicado o estudo de Arnaldo de Pinho sobre a dimensão hermenêutica da teologia (A. C. PINHO, *Desmitologização ou interpretação, o que é a teologia?*, Porto 1987) que, no entanto, ressaía a 1977. O facto não é irrelevante para medir a temperatura da teologia no nosso contexto: a presença da perspectiva em Arnaldo Pinho, a partir do motivo nitidamente heideggeriano da superação da «onto-teologia» e da abertura ao simbólico, seria totalmente ignorada e acabaria por ser ultrapassada – na sua pertinência e elaboração – pelo interesse justamente gerado à volta da obra de Chauvet.

<sup>85</sup> CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 48.

ser à razão<sup>86</sup>. Este tipo de filosofia tende a fazer da linguagem e do simbólico um instrumento, uma tradução do pensamento; correlativamente, a teologia sacramental só se pode referir aos sacramentos em termos de causalidade e eficácia.

A metafísica deve portanto ser ultrapassada, concretamente, na teologia cristã, face à loucura da cruz<sup>87</sup>, no sentido de recordar que não é possível apreender o real de forma imediata: «o real não nos é nunca presente senão de maneira mediada, quer dizer *construída* através da reserva simbólica da cultura que nos configura»<sup>88</sup>. Importa portanto compreender a linguagem, não como um instrumento mas como uma mediação. Daqui emerge o paradigma da «troca simbólica» (dom e contra-dom), onde «o verdadeiro objecto de troca são os próprios sujeitos»<sup>89</sup> (aliança). Desta forma, a teologia, da graça pode convergir na hermenêutica simbólica.

Com estes pressupostos, Chauvet fala dos sacramentos como mediações, meios expressivos que realizam a identificação e, dessa forma, o acontecimento dos sujeitos como crentes na sua corporeidade<sup>90</sup>. «O símbolo, e eminentemente o símbolo ritual, é a própria epifania da mediação»<sup>91</sup>. Daqui a importância do simbólico, do corpo e do rito para a estruturação da fé.

A perspectiva em que Pierangelo Sequeri desenvolve o tema do simbólico é multifacetada, prestando-se a várias possibilidades de abordagem<sup>92</sup>. Com efeito, Sequeri recupera uma teoria dos afectos, mas também reintegra o rito na reflexão teológica fundamental, precisamente como modalidade típica do exercício do simbólico; ainda em torno ao simbólico, o autor desenvolve uma peculiar fenomenologia da fé, atenta à sua «efectividade» e «intencionalidade», directamente ligadas à «presença» e à «acção» do Senhor Jesus em relação à «consciência crente». A confluência dos vários percursos no simbólico exige que a análise da perspectiva acerte naquele que é o problema com o qual se debate Sequeri. É neste ponto que a proposta vem ao encontro do contexto do presente estudo: o interesse pelo simbólico em Sequeri é «ancillar» em relação a uma ontologia discutida desde o ponto de vista da fé. Mas precisamente por isso é

---

<sup>86</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 32-33.

<sup>87</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 86.

<sup>88</sup> CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 89.

<sup>89</sup> CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 111.

<sup>90</sup> Cf. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 117.

<sup>91</sup> CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 118.

<sup>92</sup> Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2000, 465-486. Cf. ainda: ID., *La presenza e il fare. Ritrattazioni filosofico-teologiche sul modello liturgico della coscienza credente*, in *L'arte del celebrare*, Centro Liturgico Vicenziano, Roma 1999, 21-40. ID., *Affidabilità di Dio e inaffidabilità del linguaggio?*, «Teologia» 25 (2000) 241-256.



que o interesse pelo simbólico assume uma pertinência única, sem que seja instrumentalizado de acordo com uma prévia visão ontológica. Pelo contrário: o símbolo conduz ao ser, cuja forma de existência é antes de mais... simbólica, «afectiva». «O simbólico é a forma de significação que se impõe como idónea à identificação e à integração daquela ordem objectiva – ontológica e metafísica – da realidade que é constituída pelo vínculo afectivo»<sup>93</sup>.

Sequeri insiste em superar a leitura metafórica do símbolo, com o objectivo de fortalecer a relação que este instaura com o real. É a esta relação significativa, inscrita no símbolo e por ele constituída, que a materialidade do símbolo remete propriamente<sup>94</sup>. O símbolo não remete para um sentido a decifrar, mas, refazendo uma experiência de relação como seu substituto, repropõe vitalmente o sentido que daí brota, permitindo identificar «a exuberante densidade afectiva e moral das relações de sentido»<sup>95</sup>.

*«Símbolos são assim todos os significantes que, de qualquer forma, implicam a partilha de um juízo de valor (afectivo e moral): e, portanto, incluem uma expectativa de reencontro (afectivo e moral) da relação de sentido evocada. O efectivo funcionamento do símbolo consegue portanto, por reflexo, a confirmação da própria identidade (afectiva e moral)»*<sup>96</sup>.

Para além do carácter representativo, no qual o símbolo se esgota, tanto desde a perspectiva da diferença do sinal como da excedência semântica, emerge assim uma «terceira dimensão»: do valor ou do afecto. O simbólico consiste especificamente na estratégia que põe em movimento, em ordem ao «reconhecimento do valor que eu tenho para o ser e que o ser tem para mim»<sup>97</sup>.

*«A diferença que o simbólico traz à luz, uma vez que tenha sido aferrada na sua peculiaridade, é irreductível a todos os sinais mediante os quais o seu valor se torna sempre acessível; mas é também transcendente em relação a todos os significados que, na ordem semântica, o representam»*<sup>98</sup>.

---

<sup>93</sup> SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 480.

<sup>94</sup> Cf. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 475.

<sup>95</sup> SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 476.

<sup>96</sup> SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 476.

<sup>97</sup> SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 479.

<sup>98</sup> SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 479.

O *sagrado* constitui a mediação da diferença irreduzível à própria consciência crente<sup>99</sup>. O rito oferece à simbólica circular e originária do sagrado o sentido próprio da decisão de fé que ele mesmo torna efectiva, sob a forma da repetição do acto de fé<sup>100</sup>. O defeito da «razão separada» foi o de ter forçado a sua própria evidência para fazer coincidir a diferença ontológica e a diferença teológica, resolvendo a primeira na segunda: pensando o ser espiritual (ente como consciência), nele pensou também a diferença de Deus. O saber da fé, pelo contrário, reconhecendo a diferença teológica, reconhece também a sua irreduzível diferença em relação à diferença ontológica<sup>101</sup>.

*«Entre o princípio onto-lógico da oposição absoluta do ser e do nada, a semântica do imutável e eterno, a instrução ontológica da notitia Dei testemunhada pela palavra que interpreta a tradição do sagrado, há um ligame que não pode nem deve ser decifrado sem a explicitação de muitas transições metafóricas. O nexos, de facto, é simbólico-hermenêutico, não lógico-dedutivo»*<sup>102</sup>.

A operação é digna de atenção na medida em que, embora seja recuperada, a «diferença ontológica» não é confundida com a «diferença teológica» e nem esta é assimilada à diferença entre ser e nada. Pelo contrário, é mantendo a forma ritual religiosa que se torna possível esta recuperação, na medida em que o rito constitui o perfil e a figura com que a diferença teológica se apresenta e é reconhecida como tal pela consciência crente. A consequência para a justificação teológica da liturgia consiste na leitura do símbolo ritual como «efectividade» da fé e, portanto, como forma irrenunciável da sua génese e estruturação e dinamismo específico da sua inscrição «afectiva» no corpo e no coração.

## Conclusão

– Entre «pré-» e «pós-modernidade», o desafio consiste em manter a autonomia do sujeito, a sua própria manifestação como liberdade, sem negar a dependência originária que o abre à relação interpessoal e até religiosa;

---

<sup>99</sup> Cf. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 506. Isto porque, segundo a tese defendida, «a unidade do ser e do ente é pura mediação, a diferença é um puro imediato. O mito actualiza a origem e o rito media a sua apropriação indiferentemente para cada espaço e para cada tempo». SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 507.

<sup>100</sup> Cf. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 508.

<sup>101</sup> Cf. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 511.

<sup>102</sup> SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 513 nota 69.

– Uma «viragem» na própria «viragem antropológica» da teologia, *a partir* do campo sacramental, poderá, assim, seguir no sentido do acolhimento da densidade antropológica da liturgia, sem que o movimento represente a negação da dimensão ontológica;

– O símbolo surge como a figura hermenêutica capaz de harmonizar em si de forma adequada teo-logia e antropo-logia, sem as dissolver imediatamente na onto-logia, mas, pelo contrário, mostrando na ritualidade a condição de possibilidade de descoberta da própria «diferença teológica».

A operação que coloca sem mais a realidade teológica em jogo na liturgia no âmbito da ontologia torna-se, portanto, insustentável, sendo necessário reconhecer que *a «diferença» instituída pelo símbolo ritual é a mesma que o constitui enquanto tal*. A ritualidade pode, assim, ser descrita como a forma de passar do «fenómeno antropológico» ao «fundamento teológico», incluindo também uma referência *teologicamente fundante* à dimensão ontológica que, no rito, é *antropologicamente manifestada*<sup>103</sup>. A desventura da nostalgia ontológica dá, portanto, lugar à aventura antropológica do símbolo ritual, sem representar uma queda na imanência, mas antes a sua paciente reabilitação teológica.

No esquema filosófico antes empregado na justificação da liturgia, a passagem do antropológico ao teológico podia omitir-se só porque a dimensão fundante, dita em termos ontológicos, continha implicitamente a densidade antropológica do rito e, ao mesmo tempo, se referia directamente, sem contestações, ao seu fundamento teológico. Mais que a relação com a categorialidade antropológica das formas religiosas, o defeito da perspectiva ontológica encerrada na noção de «culto» era, portanto, a imediata homologação do ser a Deus. Fazendo valer, com a referência ao mistério de Cristo, a fundamentação teológica, reproduzindo o mesmo defeito de fundo, o risco é o de perder a estrutura antropológica da liturgia – colhida só na dimensão ontológica e, por isso mesmo, amplamente desfigurada –, e que, para além de constituir a figura de mediação capaz de passar do «ontológico» ao «teológico», se põe como a forma concreta – simbólica e ritual – da manifestação da sua irredutível «diferença».

---

<sup>103</sup> Mais que a uma ontologia do ser, o símbolo ritual, enquanto «símbolo em acção», abre para uma ontologia do «poder ser» que, religiosamente, leva a uma ontologia da «potência sagrada». Cf. BONACCORSO, *Il rito e l'altro*, 253.